学术专论

清初苏州的道教与民间信仰

——穹窿山施道渊的个案

高万桑 著　张安琪 译　曹新宇　高万桑 校

［摘要］清初苏州道士施道渊（1617—1678）的有关文献记载颇丰，为研究正统道教与当地民间信仰之间的关系，特别是道教神祠与“灵媒”信仰之间的关系，提供了独一无二的例证。本文梳理这方面的研究现状之后，介绍了施道渊的有关文献，特别是他如何应对地方信仰，尤其是“五通”崇拜的有关史料。施道渊常应苏州当地士绅之邀，主持禳灾祛邪的仪式。在这个过程中，他不仅役使经典道教雷法传统上的各类“武神”，同时还将地方神明纳入其神役体系。因此，像“五通”这类具有“正邪”两面性的神明，在某种程度上被“驯服”，变得更容易被人接受。这是一个漫长的过程：现有的田野调查显示，尽管“五通”仍然具有一定的边缘性，但是整体上已被纳入了主流道教。

［关键词］苏州　道教　五通　雷法　驱邪仪式
［中图分类号］K249.2　［文献标识码］A　［文章编号］1002－8587（2015）－01－0027－12

一、前言

本文隶属于一个更大的研究计划，该计划旨在理解近代江南社会的历史建构以及宗教传统在其中的作用，尤其关注道教。①笔者的预设是佛教、儒家、道教和学者所谓的“民间宗教”的广阔领域不是孤立存在的，而是作为庞大体系的一部分在运作。笔者尤其对精英道士及其核心宫观在江南社会－宗教体系中的作用感兴趣。②而本文希望在笔者先前研究的基础上，探索精英道士

［收稿日期］2014－11－10
［作者简介］高万桑（Vincent Goossaert），法国高等实践研究院（EPHE）教授，香港中文大学文化及宗教研究系兼任教授。张安琪（1989—），女，中国人民大学清史研究所博士生；曹新宇（1973—），男，中国人民大学清史研究所副教授，北京 100872

① 本文的研究，包括田野工作，是在以下两个项目的框架内展开的：the“Temple & Taoists”collaborative project，以及 the“Fifty Years that Changed Chinese Religion”project 1898—1948；笔者非常感谢陶金在田野调查过程中提供的重要帮助，同时感谢苏州道士对笔者提出问题的善意解答。此文英文稿，最初以如下题目发表“Daoism and Local Cults in Modern Suzhou：A Case Study of Qionglongshan”，*Chinese and European Perspectives on the Study of Chinese Popular Religion（s）*（中国民间宗教民间信仰研究之中欧视角），Philip Clart，ed.，Taipei，Boyang，2012，pp. 199—228；中文发表时，笔者做了一些重要改动。

② 高万桑：《清代江南地区的城隍庙、张天师及道教官僚体系》，《清史研究》2010 年第 1 期；Vincent Goossaert（2010），“Bureaucratie，taxation et justice：Taoïsme et construction de l’État au Jiangnan（Chine），XVIIe－XIXe siècles”，*Annales. Histoire，Sciences Sociales* 65，no. 4：999—1027；Vincent Goossaert（2011），“The Heavenly Master，canonization，and the Daoist construction of local religion in late Imperial Jiangnan》，*Cahiers d’Extrême-Asie*，20，pp. 229—245.

是如何与灵媒（附体）信仰相互动，并且形塑了灵媒信仰的发展。

笔者将考察一个历史案例：即高道施道渊（1617—1678）① 的活动以及他与苏州城及周边地区的民间宗教生活的互动。首先，笔者讨论在研究道教和民间宗教的互动时，所涉及的田野问题和理论问题。其次，介绍施道渊及其建造的上真观。上真观在苏州附近的穹窿山顶。然后，基于穹窿山记载丰富的方志，考察施道渊如何应对当地的灵媒（附体）信仰，尤其是著名的“五通”信仰，以及这些信仰在现今的状况。笔者希望说明的是道士和其他宗教家为这些信仰在当地社会谋得一席之地起到了重要作用。

二、道教与民间信仰再思考

学者对江南的“民间信仰”传统开展了许多研究，特别是对苏州—上海地区，其中姜彬、吴滔以及最近王建所做的研究尤其值得关注。② 他们利用了滨岛敦俊在民间信仰的里社组织研究方面的开创性成果③，并且加以扩展，引入更多证据，证明庙界及其嵌套的等级体系的重要性，这些等级体系由复杂的仪式分支组织起来，庙界在这个等级体系中协调彼此之间的关系。这些学者既使用田野调查的方法，也利用极其丰富的出版文献，尤其是乡镇志，为我们理解该地区的乡村宗教生活提供了很多帮助。万志英（Richard von Glahn）试图基于一地的乡镇志，为地方宗教组织在帝国晚期江南地区的发展构建总体模型。④ 然而，这些学者都发现很难平等对待所有的传统和宗教专家，对灵媒和宣卷先生作用的研究仍然非常不足。⑤ 迄今为止，关于近现代江南地区的灵媒，尚无深入研究。学者提到灵媒时，他们似乎属于道士之外的另一个世界。一个引人注目的例外是在不经意地提到 1949 年前的上海道士时，透露出这些道士的妻子通常是师婆（灵媒）。⑥ 然而，事实上，定期为道士带来主顾的那些组织香会和仪式的香头，大多数是灵媒。香头与道士之间的合作，是长期而紧密的结构性合作。⑦

---

① 施道渊去逝的日期众所周知，但是他的生辰常为学者所忽略。彭定求为其撰写了墓志。参见彭定求：《穹窿亮生施尊师墓表》，载《南畇文稿》，卷 10，页 1a—2b。文中称施道渊在康熙十七年七月二十八日（即公历 1678 年 9 月 13 日）去逝，年 62 岁，据此推测其生于 1617 年。

② 姜彬：《吴越民间信仰民俗：吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察和研究》，上海文艺出版社，1992 年；吴滔：《神庙界域与乡村秩序的重组——吴江庄家圩庙考察报告及其初步研究》，《民俗研究》2008 年第 2 期；王建：《利害相关：明清以来江南苏松地区民间信仰研究》，上海人民出版社，2010 年。

③ 濱島敦俊：《總管信仰：近世江南農村社會と民間信仰》，东京：思文阁，2001 年。

④ Von Glahn (2004), “The Sociology of Local Religion in the Lake Tai Basin,” in John Lagerwey (ed.), *Religion and Chinese Society*, Hong Kong/ Paris: Chinese University Press/ EFEO, pp. 773—815.

⑤ 范荧：《上海民间信仰研究》，上海人民出版社，2006 年。书中第二章尝试整合近代上海地区灵媒的相关史料，然而缺乏清晰的分析框架。对宣卷先生的研究，参见车锡伦：《清及近现代吴方言区民间宣卷和宝卷概况》，《温州师范学院学报》2003 年 24 卷第 3 期；Rostislav Berezkin（白若思）（2011），“Scripture-telling (jiangjing) in the Zhangjiagang Area and the History of Chinese Storytelling,” *Asia Major* 24, no. 1: 1—42.

⑥ 朱建明、谈敬德：《上海南汇县正一派道坛与东岳庙科仪本》，载王秋桂编：《中国传统科仪本汇编》，第 9 册，台北：新文丰出版公司，2006 年，第 9—11 页。

⑦ 香头和道士之间的联系，参见 Yang Der-Ruey (2005), “The Changing Economy of Temple Daoism in Shanghai,” in Yang Fenggang and Joseph B. Tamney (eds.), *State*, *Market*, *and Religions in Chinese Societies*, Leiden: Brill, 113–148. 同时见 Vincent Goossaert and Fang Ling (2009), “Temples and Daoists in Urban China since 1980,” *China Perspectives* 4: 32—41.

同时，学者也研究了苏州和上海的道教。两地的道教兴盛，且文献记录颇丰。① 这些学者考察了主要宫观的历史以及留存的仪式传统。然而，他们很少涉足道士与灵媒等其他宗教专家的关系问题，以及道士和地方信仰的关系问题。少数几位学者讨论了道教和民间宗教的关系，其中之一是康豹（Paul Katz）。他在对帝国晚期浙江地区温元帅崇拜的研究中，展示了道士和当地领袖在神仙传、仪式和宫观生活等方面的复杂互动。康豹提醒我们不要想当然地理解道士声称的对地方信仰的控制，他还强调道士通过神仙传和仪式重新定义地方神明的尝试常常是不成功的。②

为了进一步思考这个问题，笔者从丁荷生（Kenneth Dean）对莆田（福建）社会的研究中深受启发。他的研究考察了公共生活的方方面面，尤其是仪式方面。③ 丁荷生使用多重公共仪式体系（multiple liturgical frameworks）这一概念，说明诸如道教、佛教、儒家、民间灵媒传统等不同的公共仪式体系，在不同时期和不同情景中，对民间信仰及其同盟的建构都起到了重要作用。因为这些公共仪式体系在地方历史发展的不同阶段占据主导地位，所以可以把它们当作不同的历史层面来分析。然而，所有这些仪式都是持续共存的。在丁荷生的早期著作中④，他主要关注道教科仪体系及其在地方信仰发展中的作用。后来，丁荷生逐渐不再孤立地看待这个问题，而是将其视作其他仪式体系的互补，同时继续证明其大量存在和持续相关性。使用这种方法，有可能在江南这一个案中公平阐释不同的宗教传统和仪式专家。与丁荷生相似，笔者希望在后续出版作品中，用文献材料证明儒家、佛教、民间教门等体系在江南社会中的作用。在本文中，笔者关注的是道教体系，并试图展示它管理地方社会的几种途径。

三、施道渊与穹窿山

毫无疑义，施道渊是清初苏州的重要道士。至今，仍然是当地传说中的重要人物。⑤ 施道渊字亮生，号铁竹，法名道渊，道名金经。他与靠近太湖、苏州最高山岭的穹窿山关系密切。《穹窿山志》编纂于 1674 年，事在施道渊羽化前 4 年。《山志》详细记述了施道渊的一生。施道渊是苏州人，在苏州的朝真观（位于内城外的东边）成为道士。朝真观是明代的重要宫观，与龙虎山密切相关。⑥ 他是一位独身道士。⑦ 全真道士闵一得称他在全真派受戒，⑧ 但是在苏州当地史料中不见记载。他的青年时代缺乏史料记录，有些材料称他是“闯王”李自成（尽管李自成从没有控制过江南）的部下。因此，施道渊成为有些争议的人物。

---

① 尤其参见朱建明、谈敬德：《上海南汇县正一派道坛与东岳庙科仪本》；朱建明：《上海县圣堂道院及其太平公醮考查记实》，《民俗曲艺丛书》，台北：财团法人施合郑民俗文化基金会，1993；刘红：《苏州道教科仪音乐研究：以“天功”科仪为例展开的讨论》，台北：新文丰出版公司，1999 年；黄新华：《民国年间苏州道教考》，《中国道教》2008 年第 4 期。

② Paul R. Katz（1995），*Demon Hordes and Burning Boats*：*The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*，Albany：SUNY Press.

③ Kenneth Dean and Zheng Zhenman 郑振满（2010），*Ritual Alliances of the Putian Plain*，2 vols.，Leiden：Brill.

④ Kenneth Dean（1993），*Taoist Ritual and Popular Cults of South-East China*，Princeton：Princeton University Press.

⑤ 关于施道渊及其与龙虎山的紧密关系，以及他对道教授箓制度的改革，参见高万桑：《近代中国的天师授箓系统——对〈天坛玉格〉的初步研究》，载黎志添编：《十九世纪以来中国地方道教变迁》，香港：三联书店有限公司，2013 年，第 438—456 页。

⑥ 此一简短的传记基于《穹窿山志》、《玄妙观志》以及其他材料中的记载。吴伟业、向球、李标：《穹窿山志》（1674?），《中国道观志丛刊》，再版，卷 14—15，江苏古籍出版社，2000 年。顾沅：《玄妙观志》（1832），《藏外道书》，再版，卷 20，巴蜀书社，1992 年。

⑦ 缪彤：《穹窿山新建关圣阁记》（1654），《穹窿山志》，卷 1，第 155—160 页。同时参见吴亚魁编：《江南道教碑记资料集》，上海辞书出版社，2007 年，202 号，第 292—293 页，称施道渊“以童贞修道”。

⑧ 闵一得（1758—1836）：《龙门正宗流传支派图》，《金盖心灯》，《藏外道书》，卷 31，页 6b。

施道渊 19 岁时，师从龙虎山要人徐演真，学习雷法。随后，他开始了非常成功的祛魔法师的生涯。他在满族入主之前十分活跃。有一份材料称他是一个斗社的领袖，在满族接管苏州的 1645 年 6 月以及后续几年镇压当地明朝遗忠的过程中，这个斗社的成员全部幸免于难。① 后来，通过主持祛瘟祛火禳灾的仪式，他进一步提高了自己的形象。

1650 年，施道渊与当地官员，即 52 代天师张应京（？—1651，在 1636 年继位）及其子张洪任（1631—1667，1651 年成为 53 代天师）在经过苏州去往北京的路途中，立誓重建穹窿山上供奉三茅真君的宫观。结果，他最终建成了一组宏大的宫观群，成为整个江南地区的道教中心。1658 年，张天师再诣京师，顺治皇帝为道观赐上真观额，并且赐施道渊封号。1662 年，施道渊成为玄妙观（位于苏州内城中央的宏大道观）住持，主持道观的重建事宜。随后几年中，他被地方官请去住持斋醮科仪，不仅在整个江南，而且直到广州和福建（在 1671 年）。1676 年和 1678 年，施道渊应召入宫廷任职，并与几位皇族关系紧密。但是，就在羽化之前，他尽快返回家乡苏州。他也拥有龙虎山的法官道位，并且在整个道士生涯中，与龙虎山关系密切。苏州道士对施道渊之死有诸多讨论，他们推测他也许是卷入了与清朝官员的争端而被杀。彭定求（1645—1719）为施道渊撰写的墓表中写到，他在玄妙观安详地羽化，但是又说他在死后 15 年，才在穹窿山下葬，这确实又暗示发生了不寻常的事。② 无论如何，至今他仍广受苏州道士的尊敬。

施道渊活跃于整个江南及其他地区，但是他驻扎的主要宫观是上真观。上真观至今仍然遵奉他为始祖。有些文本称施道渊时期的穹窿山容纳了数百位道士，此地显然是主要的授箓中心。施道渊也以为俗家信众授箓而闻名。事实上，苏州的一些上层士绅和官员是施道渊的私家弟子，他们在碑铭和其他文献中，常常使用施道渊赐予的授箓名号（ordination titles）属名。③ 直至 1949 年，穹窿山仍然是道教的重要中心，吸引了大量香客和当地村民，他们爬上山峰，延请道士主持法事。现在，这个传统恢复了。

《穹窿山志》在很多方面都堪称一份精彩的文本。与其他道观志相比，《山志》在道观与地方社会互动（尤其以神迹、仪式的记载的形式出现）以及科仪和经典编撰方面包含了更多信息。这份文本有两种版本：1674 年的原版（最后一篇序的日期是 1673 年，卷二中的两篇文章的日期是 1674 年，所以笔者推测编撰工作在 1674 年完成）以及 1943 年的版本。原版（作为一系列道观志中的一部分，最近被重印）④ 有六卷：前两卷包含 71 篇由不同作者所著的独立短文，或是碑铭（卷 1）或是对发生于 1644 年至 1674 年间具体某事的记述，在这些事件中，施道渊起到关键作用（卷 2）；第三卷包含仪式和宫观条规，以及科仪书和道经；第四卷有关穹窿山上三茅真君的传说；第五卷和第六卷是诗歌。描绘穹窿山方方面面的图像散布全书。1674 年的版本可能至迟到晚清时期就已经很稀少了。紫禁城中保存了一本，后被重印。⑤ 根据苏州保存的部分抄

---

① 胡铱：《赠穹窿施大法师记》，《穹窿山志》卷 2，第 299—305 页。关于满洲征服苏州地区的历史，参见 Frederic E. Wakeman（1985）, *The Great Enterprise*：*The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth—century China*, chap. 8, Berkeley：University of California Press.

② 《穹窿亮生施尊师墓表》。

③ 例如，宋实颖撰写《朱天君殿碑记》，署名为“受高上大洞文昌紫阳宝箓紫霄玉华上令司文昌内院事弟子”，见《穹窿山志》，卷 1，第 111—116 页，同时参见吴亚魁编：《江南道教碑记资料集》，195 号；同时参见《送度师归山序》，日期为 1663 年，《穹窿山志》，卷 2，第 212—216 页，作者杜蕃科是地方官，用他的授箓名号署名。

④ 《穹窿山志》，《中国道观志丛刊》，第 14—15 册。

⑤ 《穹窿山志》，《故宫珍本丛刊》，第 267 册。此版本与《道观志丛刊》的再版不同，这一版本多出四篇序，页码顺序也不相同（不清楚这是原版的问题还是丛刊再版的编辑者的问题）。

本，1943 年又产生了新的版本（在《藏外道书》中被重印）。[①] 尽管顺序不尽相同，但是内容大致相似，只是 1674 年版本中的一些材料缺失了。同时 1943 年的版本增加了两篇原创序文以及一篇碑铭，一些文本的内容也不尽相同。笔者在本文中参考的是更加全面的 1674 年的版本，必要时会参阅两种版本。

有三人被列为这部著作的编纂者，他们分别是：吴伟业（1609—1672，《穹窿山志》未完成即逝世），向球和李标。前者比后两者更有名气。吴伟业（号梅村）在世时是著名诗人。他在隐居一段时间之后，在 1654 年以满族新政权的关键合作者的面目出现。[②] 事实上，在阅读《山志》时，我们不能忘记这个时代背景——在新政权支持下，地方秩序得以恢复。这三位共同编纂者以及其他众多地方文人——包括彭定求的父亲彭珑（1613—1689）[③] ——书写了《山志》中的记载和诗文，在其中，他们称自己是施道渊的主顾、徒弟或是其功绩的见证者。

这份文本中的一些关键方面，包括施道渊与精英主顾（包括官员和地方士绅）之间的关系以及他对科仪和宫观条规的系统化整理，笔者会在其他出版物中考察这些问题。在这里，笔者关注的是神迹和法事的记载，大部分收入《山志》的第一、二卷中。这些叙述在很多方面，都与清代笔记小说中大量的有关道士祛魔和法事的故事类似。[④] 然而，尽管《穹窿山志》和笔记小说中的记载应该被视为帝国晚期江南文人精英对道教、神明和地方文化的同类书写，笔者还是刻意将本文中的讲述穿插于宗教方志中，让叙述的各方——故事的记录者（大多数时候也是参与者），精英道士和官员——证实自身的正确。这些叙述是理解道教和地方文化之间关系的关键材料。

四、调和游神与神将

《穹窿山志》中的故事，有些是关于施道渊主持公醮的，但是讨论的大多数是在当地人（其中大部分是地方精英）面对鬼祟、疾病甚至暴毙时，施道渊应其请求进行祛魔干涉。学者倾向于强调正统道士和祛魔法师之间的对立。但是在施道渊的案例中，我们看到的只是正统道士如何规范、固定祛魔仪式并且加以推广——在《穹窿山志》中，对施道渊使用与张天师他们一样的方式祛除地方邪祟的描述比比皆是，引人注目。人们请求施道渊施法治病，他也总是有求必应。当主顾是上层精英时，施道渊乐于趁机向他们暗示自己在穹窿山上的庞大建筑计划的经费问题——但是他也为其他来自各行各业的病人提供帮助。在一个故事中，一位当地武将请求施道渊救治他的一位兵丁，此人被诱惑男子的猫精魅惑。施道渊驱逐了猫精，这位兵丁成为了他的徒弟。[⑤]

施道渊的驱魔技艺显然包括雷法，但是他也使用灵媒。传统看法认为正统道士自我疏离于灵媒之事，避免与其有任何瓜葛。但是施道渊的故事完全背离这种看法。施道渊一向使用灵媒，尤其是他在主顾家中施展技艺时，这些主顾（他们常常是或者曾经是官员）也乐于记录此事——

---

① 《穹窿山志》，《藏外道书》卷 33（也在《中华续道藏》中再版，卷 3，台北：新文丰出版公司，1999 年，20 卷）。

② 人物评述参见 Arthur W. Hummel（ed.）（1943），*Eminent Chinese of the Ch'ing Period*（1644—1912），Washington：Government Printing Office，pp. 882—883；Wakeman，*Great Enterprise*，pp. 934—942，pp. 1075—1080。1657 年，吴伟业丁母忧。

③ 彭珑：“癸丑中元诣元妙观礼忏荐母……”，《穹窿山志》卷 2，第 319—321 页。

④ 笔记材料中有关穹窿山道士主持祛魔仪式的稍晚些的事例，有《鸟怪》，载袁枚：《子不语全集》，河北人民出版社，1997 年，续集卷 4，第 500 页。

⑤ 金玉：《周将遇祟》，《穹窿山志》卷 2，第 216—220 页。

对于人们通常设想的帝国晚期精英完全排斥灵媒之事，这类记载实在太多了。[①] 甚至当施道渊不借助祛魔仪式时，他和鬼魂之间也常常展开对话，这意味着需要中介（灵媒）。[②] 例如，当地的一位精英妇女难产而死，施道渊为其主持血湖科仪。他要求这位死去的妇女附身一位侍女，通过另一位善于“用童男女伏阴”的道士的配合，证实她已经超度并且安乐。[③]

一些故事以神将为施大师祛魔为特征，其细节尤其丰富。苏州的道教科仪以保有雷法传统而闻名，这导致一些学者认为苏州道士能够被归为神霄派，[④] 尽管这些道士并不这样形容自己。事实上，凶猛的神将处于雷法的核心，他们在苏州道教中非常重要：在玄妙观的三清殿两旁，有一组巨大的十二天君像受到人们的敬拜。[⑤] 他们的神像也是上真观的显著特色，被描绘成恐怖的模样，有时神像是由神将救治的供养人供奉的。[⑥] 其中之一是刘天君，在 13 至 14 世纪的各种祛魔科仪书中，都对其有所描述。天功是苏州道士为世俗群体主持的最常见的法事之一（不仅在历史上，在今天仍是如此）。在法事中，高功法师召唤十二天君中的一位，以协助将表文上达天听。召将哪一位天君取决于法事的目的和具体情形。当举行法事的目的是祈求风调雨顺、五谷丰登时，召将刘天君，他被视作刘猛将。[⑦] 刘猛将是整个江南地区最常见的地方神明之一，在乡村社庙中普遍存在，尤其与保护庄稼、抵御蝗虫有关。在历史上，早期雷法中的刘天君很可能并不是刘猛将，不过刘天君有许多不同的身份和名号。[⑧] 溯源并确定道教仪式的刘天君与民间信仰的刘猛将如何彼此影响不是笔者的目的。然而，笔者观察到在清代以来的江南地区，两者密切相关。为苏州道士祛魔的道教的神将也是乡村神明。当然，这个观点并不新奇，正如康豹细致研究的温元帅，他是十二天君之一，也是江南流行的主要神明，有自己的大型赛会。[⑨]

当十二天君走入歧途，附身当地人的时候，情况变得更加有趣，这表明他们凶暴的个性不仅仅是科仪的装饰，当地人也确实了解（并且畏惧）他们。在有些故事中，天君附身童子出于良好的初衷：一个例子是王天君（不是十二天君之一）附身在一童子身上（应施道渊的命令并且一般如此），帮助施道渊的一位主顾，他的妻子卷入了阴间的一场恶狱。最终，此人出钱在穹窿山的宫观群中修建了一座全新的大殿供奉王天君。[⑩]

但是施道渊役使的一些天君的过往似乎不是那么无可指摘。在一个故事中，施道渊被请去帮助一名十六岁的女子，她因邪祟复仇而溺死。在王天君的帮助下，施道渊不仅使女子苏醒过来（她后来成为了师婆），并且收伏了邪灵，把它度化为侍奉上帝的神将。[⑪] 在一个相似的故事中，复仇的邪灵附身在一个女子身上，施道渊把它提拔为王天君和“五通”共同掌管的天兵中的低级官吏。随后，施道渊写了一道表给王天君和“五通”通知此事。[⑫] 在另一个事例中，施道渊收

---

① Donald Sutton (2000), “From Credulity to Scorn: Confucians Confront the Spirit Mediums in Late Imperial China”, *Late Imperial China*, 21, no. 2: 1—39.

② 周之玙:《幽玄录》,《穹窿山志》卷 2，第 339—344 页。

③ 朱承祚:《格幽纪略》,《穹窿山志》卷 2，第 195—200 页。

④ 李远国:《神霄雷法：道教神霄派沿革与思想》，四川人民出版社，2003 年。

⑤ 二階堂善弘:《明清期における武神と神仙の発展》，吹田市：関西大学東西学術研究所 ：関西大学出版部，2009 年，141—153 页。

⑥ 张圻:《魏天君感灵记》,《穹窿山志》卷 2，第 221—225 页。

⑦ 刘红:《苏州道教科仪音乐研究》，第 57—58 页。这一点得到了笔者在苏州采访的道士的确认。

⑧ 作为穹窿山的守护神，刘天君在半山腰拥有自己独立的神祠。杨右烈:《穹窿山上真观记》,《穹窿山志》卷 1，第 125—130 页。关于刘猛将的身份，参见吴滔、周中建:《刘猛将信仰与吴中稻作文化》,《农业考古》1998 年第 1 期。

⑨ Katz, *Demon Hordes and Burning Boats.*

⑩ 李标:《王天君殿记》,《穹窿山志》卷 2，第 205—208 页。

⑪ 李标:《周将军求度记》,《穹窿山志》卷 2，第 201—204 页。

⑫ 李茂芳:《金阊女子秀姑因果实迹》,《穹窿山志》卷 2，第 255—259 页。

伏了一只原本血腥残暴的灵龟，把它提拔为真武手下的将军（在有关施道渊驱魔的记载中，有几次他调用了真武）。在玄妙观中，灵龟的神像在真武神像旁，受到人们供奉。①

有时，天君掌握主动权。施道渊的一位俗家弟子忘记出钱为魏天君建造神像，他很快发现魏天君作祟。他请求施道渊帮助。施道渊回答说：“不须用符水，此本山神将，催完前愿。”② 此人完成为魏天君塑像之愿，马上就痊愈了。换言之，施道渊是一位仁慈的法师，但是不能把他和他的神将相混淆。这些天君和他们的走卒亦正亦邪，此特征在与“五通”相关的故事中表现得最为明显。

五、“五通”

“五通”似乎是遮蔽近代江南民间信仰整片树林的独木。在流行于江南的各种信仰中，“五通”得到了学术界的大部分关注。但是，即便是这棵独木也有未为世人注意到的隐秘一面。蔡雾溪（Ursula—Angelika Cedzich）、万志英（Richard von Glahn）和蒋竹山③所做的相关研究是最好的，他们细致地考察了“五通”信仰的历史。他们认为“五通”在宋代成为力量强大而神格淫邪的神——相反，戴安德（Edward Davis）反驳说“五通”从来都不是邪恶的，只是因为精英文人厌恶“五通”及其阶层较低的信众，才把“五通”描绘成淫邪的。④ “五通”掌管不义之财，他们会赐人钱财，以换取其妻“通神”。“五通”信仰的发展经历了一系列教化的努力，“正统”的“五通”被赐予封号，但是这些努力都没能成功去除或是驯服“五通”不能为人所接受的一面。因此，为了改革地方风俗，江宁巡抚汤斌（1627—1687）首先在省城苏州禁毁“五通”和刘猛将庙，随后推广到全省。1685 年，汤斌一上任，就立刻前往苏州附近的上方山（到 16 世纪，上方山成为苏州地区“五通”信仰的中心）⑤，亲自打破“五通”的神像（木制神像用火烧，陶土神像用棍棒击打），驱赶灵媒和和尚，这是因为上方山上的五通庙是楞伽寺的一部分。

然而，在汤斌镇压前不久，施道渊事实上已经把“五通”转化成了适当的道教神明。施道渊经常往来上方山在穹窿山和苏州城之间的中间地带。道教传说称，明王朝覆灭后，施道渊在上方山隐退自修。他随后游览了穹窿山（当时居住着一位和尚），发现穹窿山更佳，于是说服那位和尚互换地方。

《穹窿山志》讲述了很多“五通”的故事。一篇名为“福神显化”⑥ 的故事讲述的是发生在 1666 年的一件事。一位年轻的女子被上方三相公（五通之第三个兄弟）附身。他的父亲写信给施大师，施道渊转而请求上方圣母（五通之母，现俗称太姥）。结果，此女痊愈了，并且用王差官（他索取酒钱）的声音宣布上方圣母已经满足了施大师的请求，上方三相公永远不会再回来了。他继续解释说上方圣母的圣诞在阴历九月二十八日（宋代以后江南地区“五通”赛会的主

---

① 王抃：《解释三世冤对收伏灵龟纪略》，《穹窿山志》卷 2，第 349—360 页。

② 张圻：《魏天君感灵记》，《穹窿山志》卷 2，第 221—225 页。

③ Ursula—Angelika Cedzich (1995), “The Cult of the Wu-t’ung/Wu-hsien in History and Fiction: The Religious Roots of the Journey to the South”, in David Johnson (ed.), *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion: Five Studies*, Berkeley, Calif.: Chinese Popular Project, pp. 137—218; Richard von Glahn (1991), “The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51, no. 2: 651—714; Von Glahn (2004), *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, chaps. 6—7; 蒋竹山：《汤斌禁毁五通神——清初政治精英打击通俗文化的个案》，《新史学》第 6 卷第 2 期（1995 年）。

④ Edward Davis 目前在从事一本书稿的写作，对“五通”的历史做出新的阐释。

⑤ Von Glahn, *Sinister Way*, p. 229.

⑥ 《穹窿山志》卷 2，第 231—233 页。

要日期)，人们只能用素斋供奉圣母。仅仅一年之前，上方圣母和她的五个儿子通过天师教主得到了玉皇大帝的封圣。① 他们现在是天神，不再仅仅是地祇。

穹窿山是高度官方化的道教中心（当地许多地方官被列为施大师的俗家弟子)，而且《穹窿山志》用灵媒来解释天师如何把所谓的地方邪神提拔到高级神明的地位。道士超度、收伏地方邪神的观念②并不新奇——事实上，在元代和明代的很多科仪文本中，“五通”已经被重新塑造成道教神将马元帅，并且拥有自己的经卷③——这类“五通”的故事，是传播得很广的，虽说当前的史学著述告诉我们：清代江南各地的地方政治环境，应该大体相仿。

但是《穹窿山志》没有就此停下。在其后的故事中④，人们得知“五通”中最年长的永福侯⑤受天师戒，并且最近在仙班中升到了更高的品位。这件事情是从一位俗家信众徐生处得知的，他常常在梦中与永福侯交谈。一天，永福侯召唤徐生到上方山上，告诉徐生他和他的整个家庭（推测是永福侯的母亲和四位兄弟）现在受天师戒，奉道茹素，并且定期到穹窿山诵《玉皇经》。徐生使这件事广为人知。最终，施道渊请求天师上奏玉皇大帝确保永福侯的升迁，这件事在康熙三年十二月二十五日（即 1665 年 2 月 9 日）完成。仅仅 6 周之后，徐生又一次被永福侯召唤到上方山，得知永福侯刚刚被提拔为东岳侍御，他还看到上方圣母及其五子身着盛大的朝服等待册封的敕令。文本以简短评述结束，强烈谴责世人罔顾这一情况，仍然坚持向上方山献血食。⑥ 这场封圣的过程在《山志》的不同地方被反复提及，表明在苏州社会上流传的有关施道渊的传说中，人们视此事为重要部分。⑦“上方圣母”自己也用一篇署名的文章着重确认了此事,⑧文中充满对施道渊的溢美之词，文章可能是通过扶乩（在《穹窿山志》中有很多关于扶乩的文章以及对扶乩的讨论）显现给世人的。

《穹窿山志》中总共有 13 篇不同的文章讨论“五通”,⑨ 都体现了施道渊和“五通”之间的协商，有时协商以非常直接的方式进行。其中之一在 1661 年。故事中，施道渊向五位兄弟中的一位解释道，如果允许大规模的血食献祭继续，最终会毁掉他们积累的功德。神明要求施道渊将他们不再需要血食的消息转告世人，但是施道渊回答说他们必须自己直接告诉世人。于是，他们在江南各地与各位灵媒交谈。⑩ 除却这些“度脱记录”，“五通”也以神将的身份出现，协助施道渊进行祛魔仪式。在一个故事中，一户家庭请求施道渊的帮助，这家的女主人被鬼神附身。施道渊给城隍和家堂五圣（五通）各自发出了文书。五圣尊神胡四哥附身在妇人身上，赶走了带来祸患的邪祟。因此，他起到了正直、可靠的正统神明的作用。⑪ 施道渊在“五通”和都雷府王

---

① 关于张天师对江南地方神明的封圣，参见 Vincent Goossaert，“The Heavenly Master and the Daoist Construction of Local Religion in Late Imperial Jiangnan”。

② Mark R. E. Meulenbeld (2006)，“Civilized Demons：Ming Thunder Gods from Ritual to Literature”，Ph. D. diss.，Princeton University.

③ Cedzich，“The Cult of the Wu－t’ung/Wu－hsien”，pp. 180—192.

④ 向球、徐式：《上方山第一殿永福侯进爵天神实验》，《穹窿山志》卷 2，第 243—245 页。

⑤ 永福侯事实上是相继由宋代朝廷赐给“五通”兄弟中的第一位的封号（在 1174 年被赐予，但有趣的是并不是历史上最高的封号）之一，《宋会要辑稿》，礼二十，页 157b—158b，台北：新文丰出版公司，1962 年。

⑥ Von Glahn，*Sinister Way*，p. 230，书中注意到上方山的肉山酒海是上方山与当地官方争议的焦点。

⑦ 张圻：《来鹤楼记》（1662），《穹窿山志》卷 2，第 269—273 页，文中“五通”被称作五瘟师。

⑧ 上方圣母周宗，《穹窿记》，《穹窿山志》卷 1，第 81—83 页。

⑨ 施道渊与“五通”的交往肯定已经成为了苏州的民间传说，因为我们找到了它们更多的踪迹，例如《獭怪》，《子不语全集》，续集卷 2，第 470—471 页。

⑩ 李标：《福神茹斋小记》，《穹窿山志》卷 2，第 189—193 页。

⑪ 高镗：《穹窿上真观施法师遣祟纪事》，《穹窿山志》卷 2，第 209—212 页。非常有趣的是，在这一节的结尾处，穹窿山值日功曹附身在这位妇人身上，要求书写花押，以证明她已经痊愈。

天君的帮助下，还治好了一位士人的妻子，两者都是用文牒召将的。① 在一份碑铭中，记录了上方圣母和朱天君的合作。②

在有些故事中，“五通”跨越了附体和祛魔这两者之间的模糊界限。其中一个故事是，三兄弟永嘉侯附身在一位患病的婢女身上（不确定是否是先由他引起了疾病），并且解释说因为受施道渊的法戒，他如今茹素。他治好这位妇人，同时要求为他立庙并勒石（此文由一位任县官的苏州当地人作于 1668 年，文中有赞颂“五通”之辞）。③ 另一则故事记述了施道渊成功地要求“五通”祛除附身在一位官员妾室身上的邪祟，故事中的情形看起来非常像“五通”自己附身在人身上（“五通”受到这位官员的敬拜，他把赋税存放在“五通”的庙中）。④ 在一则故事中，被附身的妇女指认“五通”是罪魁祸首，但是最终发现他们并不是，因为附身的鬼魂是一位来复仇的死去的妇人——最后，她成为“五通”家庭中的侍女。⑤

总之，在施道渊的年代，“五通”就已经是确立起来的主要的灵媒信仰。施道渊将“五通”连同经典化的武神融入道教神仙体系。和诸位天君一样，“五通”保持了某种程度的正邪两面性，但是基本上是忠于恢复法令和秩序的。封圣对“五通”信仰的影响是什么？很显然，影响不是很大，正如大约二十年后，“五通”信仰迎来了汤斌的镇压——在施道渊羽化后不久（也许存在争议）——这标识着“五通”信仰没能在社会—政治秩序中找到自己的位置。然而，笔者不认为它无关紧要。1685 年，发生了另一起附体的事件，人们显然请来了张天师去驱逐“五通”中的一位，正是这起事件引发了汤斌的行动。⑥ 另据一份非常晚出的史料说，汤斌自身也曾请求张天师帮助镇压“五通”。⑦

无论如何，在 18、19 世纪，“五通”在五路财神的名义下，以财神身份逐步发展成更加“正统”的信仰。虽然还不清楚道士在此过程中扮演了何种角色，但是施道渊把“五通”容纳进道教外衣之下的计划仍在继续。在 2008 年香港道教艺术展上，展出了一幅引人注目的画卷，描绘的是苏州地区宏大的道教仙班。⑧ 这幅神仙谱的特征是把道教的先天大神放在上面，把地方神明放在下面，其中包括苏州地区的城隍诸神、其他各种有名的地方神以及道教名号下的“五通”及其五个夫人。值得注意的是，“五通”的名号不是以经典的“正统”形式（五显）列出的，而明确是上方山上供奉的受到争议的一组神明：

上方永康侯欧野四灵公

上方永宁侯花果二灵公

上方永福侯通灵大灵公

上方永嘉侯财帛三灵公

上方永庥侯风雅五灵公

因为画卷中的一个封号（赐予另一位神明）是在 1788 年被赐予的，所以可以断定这幅画在 1788 年之后，并且这证明在汤斌镇压后的一个世纪中（在裕谦 1793—1841 主持的另一场镇压前

---

① 汤传桓：《神功纪实》，《穹窿山志》卷 2，第 265—268 页。另一次相似的祛魔仪式，参见宋既庭：《施度师斩妖獭志》，《穹窿山志》卷 2，第 323—332 页。

② 宋实颖：《朱天君殿碑记》，《穹窿山志》卷 1，第 111—116 页。

③ 马云举：《上方山三殿永嘉侯戒牲牷记》，《穹窿山志》卷 2，第 227—229 页。

④ 朱嘉成：《施度师浒关驱邪纪略》，《穹窿山志》卷 2，第 307—309 页。

⑤ 王抃：《解释三世冤对收伏灵龟纪略》，《穹窿山志》卷 2，第 349—360 页。

⑥ 蒋竹山：《汤斌禁毁五通神》，第 87 页。

⑦ 吴炽昌：《客窗闲话》卷 8，文化艺术出版社，1988 年，第 216—218 页。

⑧ 游子安、游学华主编：《书斋与道场—道教文物》，香港中文大学道教文化研究中心、香港中文大学文物馆、香港道教联合会，2008 年，cat. IV：18。

的半个世纪)，苏州道士继续把“五通”视作正神。①

当代的苏州道士不愿意承认上方山“五通”和五路财神是同一种神明，只是强调后者是正神（直到20世纪50年代，恰好在玄妙观对面，道士经营一座五路财神庙)，而前者不是。上方山上的“五通”信仰不经由道士运作，而是灵媒、宣卷先生在操作。他们中的一些人使用道教形式的表文主持借阴债的仪式。20世纪80年代的民族学报告对此有所描述,② 笔者的调查也证实“五通”信仰非常兴盛。难道同一种神明真的有划分明晰的道教版本和“民间”版本吗？并非如此。有一种苏州地区独有的结婚仪式，口语中称作“花筵”。在仪式中，从众保护神中，请“五通”祝福新人。在科仪书中，他们以上方山公的名号被召，和上文中的画卷所记如出一辙。③在施道渊时期之前，“五通”就已经拥有自己的道教经典,④ 但是此处，他们位列地方保护神的名单中。所以，上方山“五通”已经进入了真正的道教传统的核心。

六、结论

迎合个人需求的民间信仰，尤其是灵媒信仰在里社组织之外发展，一直是对既有地方社会秩序的挑战。在江南和其他地区，人们通过内部规范的复杂机制处理这个问题。虽然历史学家已经探讨过政府控制或镇压这类信仰的努力,⑤ 但是我们仍然不清楚道士等其他因素是如何在把民间信仰融合进地方体系中起作用的。历史学家指出道士确实把邪神变成了正神，并且道教仪式是把出身魔鬼的神明（即便不是大部分，也是很多神明都是如此）合法化的重要工具。但是，眼前的这个个案非常独特，因为它提供了丰富的史料，细致展示在历史和地方语境下，这个过程是如何发生的。

总之，“五通”和刘猛将是近现代江南宗教社会生活的基本、普遍特征，在他们的例子中可见，从施道渊到今天的道士已经：（1）把这些神明融合进道教神将的系谱中，他们听命于东岳大帝和城隍等既有的神明官僚；（2）在科仪中为他们找到位置；（3）与灵媒和宣卷先生一起传达这些神明“改革”后的形象。这一过程中，施道渊等道教领袖的声望和个人魅力起到了重要作用。但是丰富的历史资料以及田野调查使我们注意到，这一过程并没有完全成功：“五通”仍然接受血食（如今上方山上最流行的献祭是猪头)，违背了他们向施道渊做出的“承诺”。1685年，刘猛将第一次遭到汤斌的镇压；1724年清政府为刘猛将封圣。然而，“五通”历经了一次又一次镇压。更进一步而言，在“合法化”这些神明的过程中，道士并不是单枪匹马。五通经卷（现在日常在上方山上宣唱）不是由道士书写的，这些经卷是宝卷，其形式受到佛教影响。⑥ 不过，至少有一份五通宝卷⑦（和《穹窿山志》一样，与实际情况相反）称五通已经被转化，遵

---

① 郭琦涛讨论了一幅1875年徽州当地众神的画卷，也具有“五通”位于城隍之下的特征。Guo Qitao (2003), *Exorcism and Money: The Symbolic World of the Five Fury Spirits in Late Imperial China*, Berkeley: Institute of East Asian Studies, pp. 65—67.

② 蔡利民：《上方山借阴债：苏州民间信仰活动调查》，《中国民间文化》1992年第6期。

③《花筵邀圣接驾》。此科仪能够由普通道士主持，不一定延请法师。

④ Cedzich, “The Cult of the Wu-t'ung/Wu-hsien”, pp. 186—192.

⑤ Vincent Goossaert (2009), “The Destruction of Immoral Temples in Qing China”, in *ICS Visiting Professor Lectures Series*, 2, Hong Kong: Chinese University Press, *Journal of Chinese Studies* Special Issue, pp. 131—153.

⑥ 五通宝卷题为《太姥宝卷》或《太郡宝卷》，参见周凯燕：《〈太郡宝卷〉和五通神信仰的变迁》，《常熟理工学院学报》2009年第3期；丘慧莹：《江苏常熟白茆地区宣卷活动调查报告》，《民俗曲艺》第169期（2010年）。笔者非常感谢白若思（Rostislav Berezkin）与笔者讨论五通宝卷。

⑦《河阳宝卷集》，2卷，上海文化出版社，2007年，卷1，第68—75页，特别是第71页。

守严格的素斋——并且还“抱怨”吃了斋。① 道士、灵媒、宣卷先生和村民之间在民间信仰上的“谈判”已经长达百年，这种“谈判”在今天仍在继续，并且和以往一样激烈。

主要参考文献

[1] 蔡利民：《上方山借阴债：苏州民间信仰活动调查》，《中国民间文化》1992 年第 6 期。

[2] 车锡伦：《清及近现代吴方言区民间宣卷和宝卷概况》，《温州师范学院学报》24 卷，2003 年第 3 期。

[3] 范荧：《上海民间信仰研究》，上海：上海人民出版社，2006 年。

[4] 高万桑：《清代江南地区的城隍庙、张天师及道教官僚体系》，《清史研究》2010 年第 1 期。

[5] 高万桑：《近代中国的天师授箓系统——对〈天坛玉格〉的初步研究》，载黎志添编：《十九世纪以来中国地方道教变迁》，香港：三联书店有限公司，2013 年，第 438—456 页。

[6] 顾沅：《玄妙观志》（1832），《藏外道书》，再版，卷 20，成都：巴蜀书社，1992 年。

[7]《河阳宝卷集》，2 卷，上海：上海文化出版社，2007 年。

[8]《花筵邀圣接驾》。一位苏州道士所藏的科仪书。

[9] 黄新华：《民国年间苏州道教考》，《中国道教》2008 年第 4 期。

[10] 姜彬：《吴越民间信仰民俗：吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察和研究》，上海：上海文艺出版社，1992 年。

[11] 蒋竹山：《汤斌禁毁五通神——清初政治精英打击通俗文化的个案》，《新史学》第 6 卷第 2 期（1995 年）。

[12] 李远国：《神霄雷法：道教神霄派沿革與思想》，成都：四川人民出版社，2003 年。

[13] 刘红：《苏州道教科仪音乐研究：以“天功”科仪为例展开的讨论》，台北：新文丰，1999 年。

[14] 闵一得：《金盖心灯》，《藏外道书》卷 31，成都：巴蜀书社，1992 年。

[15] 彭定求：《南畇文稿》，《四库全书存目丛书》卷 246，济南：齐鲁书社，1997 年。

[16] 丘慧莹：《江苏常熟白茆地区宣卷活动调查报告》，《民俗曲艺》第 169 期（2010 年）。

[17] 吴伟业，向球，李标：《穹窿山志》，1674（?），《中国道观志丛刊》，再版，卷 14—15，南京：江苏古籍出版社，2000 年。

[18] 吴炽昌（19 世纪）：《客窗闲话》，北京：文化艺术出版社，1988 年。

[19] 袁枚：《子不语全集》，石家庄：河北人民出版社，1997 年。

[20] 王建：《利害相关：明清以来江南苏松地区民间信仰》，上海：上海人民出版社，2010 年。

[21] 吴滔：《神庙界域与乡村秩序的重组——吴江庄家圩庙考察报告及其初步研究》，《民俗研究》2008 年第 2 期。

[22] 吴滔，周中建：《刘猛将信仰与吴中稻作文化》，《农业考古》1998 年第 1 期。

[23] 吴亚魁（编）：《江南道教碑记资料集》，上海：上海辞书出版社，2007 年。

[24] 周凯燕：《〈太郡宝卷〉和五通神信仰的变迁》，《常熟理工学院学报》2009 年第 3 期。

[25] 朱建明、谈敬德：《上海南汇县正一派道坛与东岳庙科仪本》，王秋桂编：《中国传统科仪本汇编》，台北：新文丰，2006 年。

[26] 朱建明：《上海县圣堂道院及其太平公醮考查记实》，《民俗曲艺丛书》，台北：财团法人施合郑民俗文化基金会，1993 年。

[27] Berezkin, Rostislav (2011). “Scripture—telling (jiangjuan) in the Zhangjiagang Area and the History of Chinese Storytelling,” *Asia Major* 24, no. 1: 1—42.

[28] Cedzich, Ursula-Angelika (1995). “The Cult of the Wu-t’ung/Wu-hsien in History and Fiction: The Religious Roots of the Journey to the South”, in David Johnson (ed.), *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion: Five Studies*, pp. 137—218. Berkeley, Calif.: Chinese Popular Culture Project.

[29] Dean, Kenneth (1993). *Taoist Ritual and Popular Cults of South – East China*. Princeton: Princeton University Press.

[30] Dean, Kenneth and Zheng Zhenman (2010). *Ritual Alliances of the Putian Plain*, 2 vols. Leiden: Brill.

[31] Goossaert Goossaert, Vincent (2009). “The Destruction of Immoral Temples in Qing China”, in *ICS Visiting*

① 在晚明小说《南游记》中，主人公（华光，“五通”的化身）的母亲最终也变成食素斋。

Professor Lectures Series 2, Hong Kong: Chinese University Press, *Journal of Chinese Studies* Special Issue, pp. 131—153.

[32] ——& Fang Ling (2009). "Temples and Daoists in Urban China since 1980", *China Perspectives* 4: 32—41.

[33] —— (2010). "Bureaucratie, taxation et justice: Taoïsme et construction de l' État au Jiangnan (Chine), XVIIe – XIXe siècles", *Annales. Histoire*, *Sciences Sociales*65, no. 4: 999—1027.

[34] —— (2011), "The Heavenly Master, canonization, and the Daoist construction of local religion in late Imperial Jiangnan", *Cahiers d' Extrême – Asie*, 20, pp. 229—245.

[35] Guo Qitao (2003). *Exorcism and Money*: *The Symbolic World of the Five Fury Spirits in Late Imperial China*, Berkeley: Institute of East Asian Studies, pp. 65—67.

[36] 濱島敦俊 (Hamashima Atsutoshi) (2001):《總管信仰：近世江南農村社會と民間信仰》, 东京：思文阁, 2001 年。

[37] Hummel, Arthur W. (ed.) (1943). *Eminent Chinese of the Ch' ing Period* (1644—1912). Washington: Government Printing Office.

[38] Katz, Paul R. (1995). *Demon Hordes and Burning Boats*: *The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*, Albany: SUNY Press.

[39] Meulenbeld, Mark R. E. (2006). "Civilized Demons: Ming Thunder Gods from Ritual to Literature", Ph. D. diss., Princeton University.

[40] 二階堂善弘 (Nikaido Yoshihiro) (2009):《明清期における武神と神仙の発展》, 吹田市：関西大学東西学術研究所 ：関西大学出版部, 2009 年, pp. 141—153.

[41] Sutton, Donald (2000). "From Credulity to Scorn: Confucians Confront the Spirit Mediums in Late Imperial China", *Late Imperial China*, 21, no. 2: 1—39.

[42] Von Glahn, Richard (1991). "The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51, no. 2: 651—714.

[43] —— (2004). "The Sociology of Local Religion in the Lake Tai Basin", in John Lagerwey (ed.), *Religion and Chinese Society*, Hong Kong/ Paris: Chinese University Press/ EFEO. pp. 773—815.

[44] —— (2004). *The Sinister Way*: *The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

[45] Wakeman, Frederic E. (1985). *The Great Enterprise*: *The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth – century China*. Berkeley: University of California Press.

[46] Yang Der-Ruey 杨德睿 (2005). "The Changing Economy of Temple Daoism in Shanghai," in Yang Fenggang and Joseph B. Tamney (eds.), *State*, *Market*, *and Religions in Chinese Societies*, Leiden: Brill, pp. 113—148.

Daoism and Local Cults in Early Qing Suzhou: A Case Study of Qionglongshan

Vincent Goossaert (EPHE, France; vincent. goossaert@ ephe. sorbonne. fr)

The richly documented life of Shi Daoyuan (1617—1678) provides a unique case study of the relationship between elite Daoist institutions and local cults, particularly spirit-medium cults. The article discusses current research on this topic before introducing Shi and the sources for his dealings with local cults, notably the Wutong. Shi was often called by members of the local elites in Suzhou to perform exorcisms. In this process, Shi not only employed martial gods from the classical Daoist thunder rites traditions, but also incorporated local gods into his pantheon. As a result, ambivalent gods such as the Wutong were to some extent tamed and made more acceptable. Such a process developed over the long term; present fieldwork shows that the Wutong are still partly marginal but have been nonetheless quite thoroughly integrated within mainstream Daoism.